

NÅR KULTUREN GÅR I KROPPEN

„Halve grønlandere“ som begreb og fænomen

Man studser uvægerligt, når man konfronteres med begrebet „halve grønlandere“ eller ligefrem står over for en person, der betegner sig selv som „halv“. Begrebet giver associationer i retning af kulturelle og ligefrem fysiske og/eller mentale handicap, hvilket ikke mindst skyldes, at begrebet almindeligvis indgår i en såkaldt splittelsens diskurs, der er kendt under navnet *mellem to kulturer*. Som jeg tidligere har beskrevet, giver splittelsens diskurs anledning til meget konkrete billedlige udtryk, hvor man ser folk vakle og halte eller ligefrem skræve over afgrunde med *et ben i hver kultur* for måske at ende med at falde *pladask i kulturkløften* (Sørensen 1994a:168). Samtidig tegnes et billede af *kulturerne i kroppen*, hvor de tilsyneladende vanskeligt forenelige kulturer trækker i hver sin retning og splitter individet på krop og sjæl. Det er således især mangler og problemer eller aspekter af hverken-eller, der er i fokus i de „halve grønlanderes“ tilfælde.

I denne artikel ønsker jeg at se nærmere på denne splittelsens diskurs, som den kommer til udtryk i Grønland i nyere tid. Samtidig vil jeg godt pointere, at samme diskurs er velkendt fra indvandrerdebatten og -forskningen, hvor især de såkaldte andengenerationsindvandrere ofte omtales som værende mellem to kulturer i form af to forskellige sæt forventninger og krav (se fx Watson 1977:3 for en tidlig beskrivelse af fænomenet). Hvad der især ligger mig på sinde er at vise de sociale og materielle implikationer af splittelsens diskurs ud fra den Foucault-inspirerede betragtning, at „diskurser... [er]... praksisser, der systematisk former de objekter, de taler om“ (Foucault, citeret i Abu-Lughod & Lutz 1990:9; min oversættelse). På baggrund af den nyere antropologiske kritik af kulturbegrebet forekommer det oplagt at dekonstruere den kulturtænkning, der ligger bag et udtryk som „mellem to kulturer“, og det skal jeg da heller ikke undlade at gøre. Samtidig ønsker jeg imidlertid ikke at stoppe dér ud fra den betragtning, at splittelsens diskurs ganske vist af og til bruges retorisk, men at den til andre tider faktisk synes at materialisere sig i individuelle kroppe. Jeg ønsker således at tage splittelsens diskurs alvorligt snarere end at opfatte den som et udtryk for „falsk bevidsthed“, hvilket en isoleret dekonstruktion af den underliggende kulturtænkning synes at lægge op til. I samme forbindelse vil jeg se på de personlige erfaringer, der måtte ligge til grund for enkelte individers brug af splittelsesmetaforen eller deres selvbetegnelse som „halve“.

Identitetsspørgsmålet i Grønland tackles almindeligvis fra et perspektiv, hvor den statslige koloniale og efterfølgende moderniseringspolitik er i fokus, hvilket vil sige, at

vægtningen ligger på eksterne kræfter, mens spørgsmålet om lokal agens tillægges ringe betydning. Resultatet er ofte, at de lokale folk fremstår som historiske produkter, der *reagerer* snarere end *agerer* (jf. Ortner 1984:159; Hastrup 1992:10-11). Min vægtning af den lokale scene er informeret af den store historie, men samtidig ønsker jeg ikke at reducere den lokale kultur- og identitetspolitik til at være et rent produkt af ekstern påvirkning, idet jeg antager, at den grønlandske befolkning er differentieret og ikke altid har sammenfaldende interesser.

Jeg vil lægge ud med at vise, hvad begrebet „halve grønlandere“ dækker over. Denne udredning vil jeg så søge at koble til en diskussion af begreberne kultur og identitet, som de optræder i grønlandsk sammenhæng og i den antropologiske litteratur. På den baggrund vil jeg præsentere eksempler på personer, der udtrykker splittelsen mellem to kulturer. Eksemplerne stammer dels fra den eksisterende litteratur, dels fra eget interviewmateriale indsamlet i 1994 i forbindelse med et mindre forskningsprojekt om grønlandsk kultur- og identitetsopfattelse.¹ Med eksemplerne vil jeg søge at vise, hvad der sker, når herskende diskurser om kultur og identitet går i kroppen på folk. Artiklen vil munde ud i en diskussion om tænkning i „ren kultur“ og „hele identiteter“, hvor jeg sætter fokus på den underliggende sundhedsmodel.

Halve grønlandere og andre blandingsformer

Historisk set har man opereret med begrebet „blandinger“ lige siden kolonisationens begyndelse i det 18. århundrede. Sønner af europæiske fædre og grønlandske mødre blev ofte tilknyttet missionerne og Den Kongelige Grønlandske Handel, idet deres opvækst almindeligvis ikke gjorde dem tilstrækkelig skikket til fangererhvervet; nogle af døtrene arbejdede som tjenestepiger hos danske familier (Kleivan 1984:608). Ifølge Finn Gad blev de mandlige blandinger opfattet som „uproduktive“ set med samtidens øjne, fordi de netop ikke var i stand til at ernære sig som fangere som de grønlandske mænd i øvrigt (Gad 1984:563). Gruppen af blandinger øgedes imidlertid gradvis over tid, så det efterhånden gav stadig mindre mening at skelne mellem blandinger og grønlandere som sådan. Udviklingen har givet anledning til, at den vestgrønlandske befolkning ofte betegnes som „blandingsbefolkning“ i litteraturen (ibid.).

Når man i dag bruger udtryk som „blandinger“ og „halve“, henviser de altovervejende til børn af blandede ægteskaber eller relationer. Udtrykkene refererer altså til „blod“ eller afstamning, men der er også andre kriterier på banen, idet udtrykkene overvejende benyttes om personer med kulturelle mangler af primært sproglig karakter. Biologiske blandinger, der har de forventede kulturelle kompetencer i orden, opfattes og opfatter almindeligvis ikke sig selv som „halve“ (jf. Sørensen 1993a:35). Børn af rent grønlandske forhold kan imidlertid også være i den situation, at de ikke har kompetencerne i orden, idet de af forskellige grunde ikke har lært at tale grønlandsk, har mistet det eller taler det mangelfuldt. Denne kategori befinder sig derfor trods deres grønlandske „blod“ i en strukturel situation, der svarer til de egentlige „halve grønlanderes“. Tilsvarende kan grønlanderes erfaring med danskhed, indhøstet i forbindelse med længerevarende ophold i Danmark, undertiden føre til, at de opfattes som danskprægede. Både dansktalende grønlandere og de danskprægede falder således i lighed med de „halve“ mellem de to overordnede kategorier: dansker og grønlander.

På det individuelle plan er der altså tale om personer, der ikke kan tilskrives en klar etnisk identitet. Disse personer fremstår som etniske anomalier i den forstand, at de falder mellem anerkendte kategorier (jf. Douglas 1966; Eriksen 1993:62). De repræsenterer tve-tydighed og er snarere hverken-eller end både-og, hvor den første udlægning peger mod en negativ splittelsessituation og en placering i et kulturelt ingenmandsland, mens den anden mere positive udlægning peger mod dobbeltkulturel kompetence og potentiel styrke.

Splittelsesmetaforen optræder eksplicit i titlerne i dele af grønlandslitteraturen (fx Holst 1975; Tuxen & Rasmussen 1989), og den kommer til udtryk i grønlandske selv-fremstillinger (fx Chemnitz 1964:21-33; Nilsson 1984:32-4). Fokus er ofte på kulturel inkompatibilitet udtrykt i vendinger som kultursammenstød, kulturkløft, mellem to kulturer og sågar mellem to tider i form af tradition og modernitet.

Den „grønlandske blandingskultur“

På samme måde som den grønlandske befolkning er blevet betegnet som „blandings-befolkning“, er udtrykket „grønlandsk blandingskultur“ blevet etableret i dele af den samfundsvidenskabelige grønlandslitteratur fra 1960'erne og 70'erne. Udtrykket refererer her til den historiske udvikling, hvor missionens og handelens ankomst på den vest-grønlandske scene i begyndelsen af 1700-tallet betød et første skridt på vejen mod en kontinuerlig kulturpåvirkning udefra. Men hvor den udefrakommende kulturpåvirkning i det 18. og 19. århundrede angives at have været forholdsvis ringe på grund af en statslig monopolpolitik, der begrænsede såvel fremmedes adgang til Grønland som indførelsen af materielle og immaterielle (kultur)goder, kom perioden efter 2. verdenskrig for alvor til at stå i forandringens og kulturpåvirkningens tegn. Betegnelsen „blandingskultur“ refererer altså til det såkaldte „møde mellem to kulturer“, der etableredes „gennem berøringen med de udefra kommende“ (USG 1963:89). Samme kilde pointerer, at der ikke var tale om, at den fremmede kultur absorberedes i den lokale eller omvendt, men at „der opstod en *grønlandsk blandingskultur*, hvor elementer af begge kulturer dels 'smeltedes sammen' og gik op i en højere enhed, dels mere eller mindre modificeret kom til at bestå side om side. På flere områder harmonerede de to kulturer ikke, og der opstod, hvad man kalder *kulturkonflikter*“ (op.cit.:89).

Vi ser således, at der i grønlandslitteraturen er lagt en grund for dels at tale om to kulturer snarere end fx en mangfoldighed af kulturelle traditioner og praksisser, dels at tale om en ny kulturform, der er opstået som et resultat af en delvis sammensmeltning af disse to oprindelige kulturer. Samtidig er grunden lagt for to modstridende opfattelser eller udgaver af det nye produkt, blandingskulturen, som på den ene side beskrives som relativ harmonisk og velintegreret og på den anden side ses som potentielt sårbar på grund af manglende indbyrdes harmoni mellem de to kulturer på visse områder. Til trods for at blandingskulturen synes etableret som en objektiv kendsgerning, står vi altså stadig tilbage med to såkaldte kulturer, der undertiden harmonerer og undertiden ikke gør det. Denne tvedeling synes at afspejle sig i nutidige grønlandske udtryk som at „leve med to kulturer“ og at „befinde sig mellem to kulturer“, hvor det første udtryk henviser til en relativ harmonisk mestring af to kulturelle universer, mens det andet henviser til splittelsen mellem samme.

Kulturbegrebet

Den kulturopfattelse, der kommer til udtryk i grønlandslitteraturen, afspejler det historiske skred, der er sket i begyndelsen af dette århundrede, fra studiet af kultur til studiet af kulturer. Hvor kultur tidligere blev opfattet som tilegnelse af civilisation og indgik i et evolutionært perspektiv, blev kultur nu set som en egentlig livsform, der var baseret på egne principper og værdier og derfor også havde en egen selvberørende logik og autonomi (Strathern 1992:48). Den organiske krop og/eller den velsmurte maskine var nærliggende analogier.

Selv om kulturbegrebet har været løbende problematiseret inden for antropologien gennem tiden, er det nok rimeligt at sige, at kritikken af kulturbegrebet har fået større bevågenhed og bredde i løbet af de sidste ti år. Kritikken er mangfoldig, men et gennemgående punkt er netop opgøret med den underliggende essenstænkning.

James Clifford skriver om de forventninger om helhed, kontinuitet og essens, der er indbygget i vestlige ideer om kultur, hvor kultur ofte ses som en sammenhængende krop, der lever og dør (Clifford 1994:235). Organismemetaforen er magtfuld, idet den synes at knytte sig snævert til en sundhedsmodel af kultur. Når kulturen er sund, udvikler den sig som en levende organisme i sit eget rolige, naturlige og indrestyrede tempo, men hvis den udsættes for udefrakommende påvirkning, forstyrres den indre orden og sammenhæng, og den begynder at skrante for eventuelt helt at sygne hen og dø ud. Som Clifford påpeger, antages kultur sædvanligvis ikke at kunne „overleve“ pludselige forandringer (ibid.), og hans ironiske kritik retter sig på en og samme tid mod funktionalisme og essenstænkning. At vores kulturbegreb så ofte er informeret af en underliggende organisk model kan samtidig synes paradoksalt al den stund, at begreber som kulturmøde, diffusion, synkretisme og akkulturation, der alle peger på eksterne relationer og historisk forandring, er velkendte inden for antropologien (Jackson 1989:136). Men samtidig afspejler et udtryk som fx kulturmøde netop en opfattelse af kultur som en slags person/krop med indbygget agens: Hvad sker der, når én kultur møder en anden? (Strathern 1992:51). Resultatet kunne være, at den ene krop satte sin vilje igennem og så at sige tog over, eller der kunne opstå en unik ny krop, en blandingskultur, som følge af, at de to oprindelige kroppe parrede sig og blandede gener.

Andre forfattere har tilsvarende påpeget funktionalismen og essentialismen bag kulturbegrebet. Ideen om kultur som et substanssystem, der karakteriserer en klart afgrænset befolkningsenhed med fælles særegne og relativt uforanderlige træk, værdier, interesser og tankegang er i stigende grad forladt til fordel for interessen for kulturel kompleksitet, der indebærer et fokus på intern differentiering, forholdet mellem grupper og lokale og globale processer (Barth 1989; Liep & Olwig 1994). Nogle forfattere har peget på, at kulturbegrebet undertiden synes at være trådt i stedet for det tidligere racebegreb i og med, at det lægger op til en identifikation af væsensforskellige og homogene sociale enheder, som når man taler om *en* kultur (Kahn 1989; Abu-Lughod & Lutz 1990:9; Abu-Lughod 1991). Ideen om kultur som homogent betydningsunivers har endvidere givet anledning til, at folk blev set som rene kulturbærere eller som væsener, der bevidstløst tænkte og handlede i overensstemmelse med deres specifikke kultur. Individet fremstod således som en miniatureudgave af den større sociale og kulturelle enhed, vedkommende var en del af (Cohen 1993:195). Denne kulturdeterminisme har igen givet anledning til, at kultur ofte (*mis*)bruges som forklaring på fænomener og individuelle handlinger, der fortje-

ner en mindre luftig udredning. En deterministisk inspireret kulturel forklaring fungerer fx ofte som en dårlig undskyldning for (uacceptabel) adfærd (Wikan 1996; Sampson 1996), samtidig med at den fremstår som den ultimative forklaring.

Vi har altså bevæget os i retning af en praksisorienteret tilgang, der forsøger at forklare forholdet mellem menneskelig handling og det sociokulturelle system, der handles inden for (Ortner 1984:148-9). Folk ses i den forbindelse som sociale aktører, systemets skabere og reproducenter, der er begrænset af systemet i tanke og handling, men samtidig trods alt også formår at ændre det.

Samtidig med kritikken af kultur som substanssystem er der sat spørgsmålstegn ved ideen om kultur som noget, man *har*, og det nutidige fokus på social og kulturel differentiering og positionering gør, at kultur i stedet bliver en position, man taler fra (Hastrup 1993:154). Den akademiske kritik af kulturbegrebet og forsøget på at fastholde det som analytisk begreb (Hastrup 1988) eller perspektiv modsvarer imidlertid ikke den herskende populære brug, hvor kultur netop ofte reificeres og essentialiseres. Kultur opfattes i den forstand som noget særegent, man har, og dermed også som noget, der bør beskyttes mod udefrakommende indflydelse og kræfter (Sørensen 1993b:193-5; Sørensen 1997a:184). Kultur er således i allerhøjeste grad en „størrelse“ af væsentlig betydning i den offentlige diskurs, og som Jean Jackson er inde på, kan det for dagens antropologer være endog meget svært at tale om kultur(skabelse) uden at lægge sig ud med nogen (Jackson 1989; jf. Hastrup 1993, 1996).

Kulturel egenart

Den kendsgerning, at den „grønlandske blandingskultur“ er etableret som objektiv kendsgerning, og at nogle grønlandere selv gør brug af betegnelsen, har ikke gjort det vanskeligere at „falde mellem to kulturer“, selv om man umiddelbart kunne forestille sig, at faldet historisk set er blevet stadig mindre dybt og tungt. Det har tilsyneladende heller ikke gjort det vanskeligere i det hele taget at tale om de to kulturer, den danske og den grønlandske, som væsensforskellige.

Grønlands Hjemmestyre, der trådte i kraft i 1979, kan ses som et opgør med dansk politisk dominans, men det politiske opgør er i høj grad blevet forstået som en kamp mellem kulturer med særligt fokus på bevarelse og genvinding af den grønlandske kulturelle „egenart“. Der er således tale om, at der på en og samme tid går kultur i politikken og politik i kulturen (jf. Sørensen 1994c). I artiklen „Den kulturelle egenart“ fra 1981 skriver det daværende landsstyremedlem for kultur og undervisning, Thue Christiansen: „Selve hjemmestyretanken udsprang af ideen om bevarelse af det grønlandske sprog og bevarelse af den grønlandske kultur. Dette viser, at kultur altid vil være det bærende element for et hvilket som helst samfund. Og dette gælder også for det grønlandske samfund. Hjemmestyret er kampen for at bevare vor kulturelle egenart“ (Christiansen 1981a:70).

Det er almindelig anerkendt, at kulturel selvforståelse indebærer kontrasttænkning, en tænkning i „os“ og „dem“. Kirsten Hastrup taler om, hvordan „[d]et er som ekstrem, at enhver kultur kommer til live som kultur, implicit komparativ til andre kulturer. For at blive distinkt må kulturen overdrive sig selv“ (Hastrup 1988:126-7). Henrietta Moore taler ligefrem om en „lidenskab for forskel“, en lidenskab, der indebærer en afsøgning og

afgrænsning af identiteter. Ønsket om at høre til og være en del af et givet fællesskab er intimt forbundet med lyst, og det er i høj grad denne lyst, der ansporer lidenskaben for forskel (Moore 1994b:2).

Sundhedsmodellen

Den politisk inspirerede kontrasttænkning og den underliggende sundhedsmodel synes heller ikke at gøre de „halve grønlanderes“ situation lettere. Sharon Macdonald skriver, at identitet som sociopsykologisk begreb for alvor blev tilskrevet positiv værdi i 1960'erne (Macdonald 1993:7-8). Identiteter refererede nu ikke længere bare til relationer, men sås som faktiske størrelser, der kunne være relativt stærke, svage, forstyrrede eller i krise. Denne sundhedsmodel af identitet slog igennem i populærpsykologiske værker af bl.a. Erik Erikson, og sundhedsmodellen blev ført videre i populærsociologiske værker, hvor den kom til at omfatte hele grupper eller befolkninger. I særdeleshed blev etnicitet – forstået som et klart tilhørsforhold til en bestemt etnisk gruppe – betragtet som værende af afgørende betydning for individets identitetsfølelse, og mangel på samme blev defineret som et sygdomstegn. Hvor individer kunne miste deres identitet eller udvise tegn på identitetsforvirring i forbindelse med hukommelsestab eller manglende erkendelse og bearbejdning af deres barndom og opvækstvilkår, antoges samfund eller folkeslag at stå i fare for at opleve identitetskrise, hvis de mistede grebet om deres historie eller „rødder“.

Betydningen af at kende og genfinde sine rødder er da også blevet fremhævet gang på gang under det hjemmestyrede Grønland. I en nyere grønlandshistorie skrevet af grønlandske forfattere skriver det daværende landsstyremedlem for kultur, kirke og undervisning, Stephen Heilmann, fx følgende i forordet: „I disse år hvor det grønlandske hjemmestyre for alvor er blevet en realitet, har vi grønlandere fået et uomgængeligt behov for at kende vor egen identitet. For at få kendskab til den, må vi ty til vores historie. [...] Indtil nu har vi savnet en fremstilling af vores historie, sådan som vi selv ser den. Jeg mener at denne bog, som er skrevet af vore landsmænd, udfylder dette tomrum og viser os veje til forståelse af os selv. Vores historie er roden til vor identitet“ (Heilmann 1991:7).

Et andet citat af det daværende grønlandske medlem af Europaparlamentet, Finn Lyng, peger ligeledes på betydningen af at kende egen identitet, om end han anderledes eksplicit synes at argumentere for eksistensen af en relativ ubesmittet, oprindelig og særegen grønlandsk identitet, der blot skal sikres retten til at komme fuldt til udtryk: „I Grønland [...] er den historiske kamp for magten over egne livsbetingelser [...] i virkeligheden en kamp for befrielse af en fremmedgjort og undertrykt identitet. En genvindelse af retten til at være netop det, man oprindelig var – før man blev domineret. En retfærdiggørelse af den identitet, man bærer og har båret hele vejen gennem kolonisationens forandringer og dominans. Og først når denne ret er slået krystalklart fast, kan folket rejse sig igen og møde fremmede mennesker fra fremmede verdener med fremmed identitet på lige fod“ (Lyng 1981:57).

Den underliggende ide i ovennævnte citat synes at være en, der handler om at krænke den fremmedgjorte identitet af, man har fået påduttet gennem historien, for at genfinde og udfolde den oprindelige, grønlandske identitet, som ifølge citatet stadig bæres i grønlandske kroppe, men som hidtil har levet et noget stille liv – en slags midlertidig dvalestilstand (jf. Sørensen 1994a:176). Løsningen på de „halve grønlanderes“ problem ligger

således også implicit. Løsningen går over et terapeutisk forløb, hvor de skal have kontakt med deres indre grønlandere for at genopstå som sunde individer, der siden kan møde andre slags på lige fod (Sørensen 1994b).

Betegnelse og selvidentifikation

Den postmoderne dekonstruktion af identitetsbegrebet retter sig mod ideen om klart afgrænsede og faste (kerne)identiteter, idet der argumenteres for, at identiteter er relationelle og situationelle, dvs. påkaldes i bestemte relationer og sammenhænge. Alle identiteter kan således i sidste ende siges at være sammensatte og skiftende (jf. Moore 1994a). Men samtidig er identiteter tilskrevne, og det at blive identificeret af andre – at blive betegnet eller navngivet – kan vel tænkes at have stor betydning for selvidentifikationen (Macdonald 1993:9 med reference til E. Ardener). Ikke alle er lige magtfulde, hvad enten vi snakker forholdet mellem grupper eller individer, med det resultat, at nogle i højere grad betegner, mens andre bliver betegnet. Kamela Visweswaran har derfor fat i noget væsentligt, når hun skriver, at selv om alle identiteter i sidste ende kan siges at være sammensatte og skiftende, så er de samtidig hierarkiseret. Ikke alle identiteter er lige hybride, idet nogle personer knap har noget valg og under alle omstændigheder meget lidt at skulle have sagt i forbindelse med de politiske processer, der ligger til grund for deres hybridisering (Visweswaran 1994:132).

Det synes derfor at være tilfældet, at visse personer i visse sammenhænge og til bestemte tider kan opleve sig selv som værende splittet mellem to kulturer. Samtidig er det væsentligt at nævne, at denne tilstand langt fra altid kan forklares med „objektive“ kulturelle forskelle. I de grønlandske tilfælde synes situationen ofte at handle om en loyalitetskonflikt i den forstand, at folk gerne forventes at vælge side. I den nationalistiske diskurs er der en tilbøjelighed til at vægte en klar og afgrænset etnisk identitet, mens kulturel tveetydighed opfattes som et „sygdomstegn“. Den nationalistiske kulturelle logik er baseret på sammenfald mellem den grundlæggende etniske identitet, sprog og lokalitet, og kulturel loyalitet optræder som underliggende kode.

Ikke blot de „halve grønlandere“ ligger under for politiske processer, der gør, at de bliver betegnet (som problematiske) af mere magtfulde andre. Også grønlandere og inuit som sådan kan siges at være identificeret af Vesten som eksotiske andre karakteriseret ved deres særlige, traditionelle kultur, hvilket meget vel kan tænkes at indvirke på deres selvopfattelse og måske også bidrage til at forklare den dyrkelse og reificering af kultur og identitet, den vægtning af kulturel særegenhed, der finder udtryk i den aktuelle offentlige diskurs. Mens vi fremstår som moderne mennesker, er der en tilbøjelighed til at placere og ville fastholde dem som vores eksotiske, farverige, kulturelle anden. Richard Handler argumenterer for, at vi i dag lever i en verden, hvor objekter er blevet et privilegeret symbol på selve ideen om kultur, og at både nationers eksistens og etniske gruppers politiske krav om selvbestemmelse i en eller anden form er baseret på og legitimeret af dét at være i besiddelse af kulturel ejendom. At *have* kultur, at kunne fremvise en kulturel inventarliste og få den anerkendt af andre, er blevet et *must* for legitim eksistens (Handler 1985).

Der er altså gået politik og sågar også sundhedspolitik i kultur og identitet. Den underliggende antagelse synes at være, at det sunde og eksistensberettigede samfund hviler

på kulturel egenart og homogenitet snarere end heterogenitet. Kampen mellem det grønlandske og det danske føres således ikke blot på det overordnede politiske plan, men også i individuelle kroppe. Forskellen og kampen mellem de såkaldte kulturer på det generelle plan reproduceres på individplan.

Balancen mellem de to kulturer

Som det er fremgået, er det ikke blot „halve grønlandere“, der angiveligt har „problemet“ med at leve med to kulturer. Fænomenet er af mere generel karakter, hvilket ikke er så besynderligt i betragtning af dansk tilstedeværelse i Grønland siden begyndelsen af 1700-tallet. Af samme grund kan det være vanskeligt for ikke at sige umuligt klart at identificere og afgrænse, hvad der er grønlandsk, og hvad der er dansk, selv om mange til stadighed gør sig sådanne overvejelser og er tilbøjelige til at splitte sig selv op i dele og virkeligheden op i grønlandske og danske elementer eller omtale deres grønlandskhed i procent (Sørensen 1994b).

Nogle grønlandere har givet udtryk for deres smertefulde forsøg på at finde en balance mellem deres grønlandske og danske del eller side. Af beskrivelserne får man indtryk af eksistensen af to adskilte kulturer, to organismer, der søges forenet og rummet i én og samme krop og person.

Den grønlandske translatør, Guldborg Chemnitz, er en af dem, der tidligt på tryk har givet udtryk for sin splittelse mellem det danske og det grønlandske (Chemnitz 1964). Chemnitz beskriver, hvorledes hun på baggrund af sine danmarksoophold, som på den tid var de færreste grønlandere beskåret, fik et mere nuanceret billede af danskere som værende mange slags og også efterhånden udviklede et behov for at forene det danske og det grønlandske i sig selv: „Jeg har på en måde mere og mere stræbt mod at være både grønlander og dansker for ligesom at forene dem i min personlighed og slet og ret være et menneske, som holder af både det, der er grønlandsk og det, der er dansk“ (op.cit.:26). Chemnitz taler om „rodløshed“, om „en personlig konfliktsituation“ og endelig også om forsøget på at forene „de to forskellige kulturer“: „I Grønland har min og mange andre grønlanderes situation til stadighed været, at det gjaldt om, at to forskellige kulturer skulle sammensmeltes i et og samme menneske, og det er noget meget stærkt og voldsomt“ (op.cit.:27).

Jatsi, en kvinde af blandet ægteskab, udtaler:

Jeg er ved at acceptere, at jeg har en blanding af grønlandsk og dansk i mig, og at jeg må finde en balance mellem de to. Som så mange andre heroppe står jeg med et ben i hver kultur, i hvert land, og jeg prøver at sammensmelte de to og bruge det bedste fra hver. [...] Det har taget mig mange år at nå frem til en accept af, hvem jeg er. Det har været svært at stå imellem to kulturer, ja, gu' har det været svært! Jeg sprang mellem de to kulturer og gjorde krumspring for hele tiden at forandre mig, så jeg passede ind i nye sammenhænge. Jeg blev som havet, når det skifter farve efter himlen – jeg skiftede farve efter mine omgivelser for at få lov til at være der og føle mig accepteret. [...] Mange fornægter todeltheden i sig selv. De er simpelthen bare grønlandere, og så fornægter de den danske del, selv om mange har en familie og en opvækst, der ligner min. Jeg ved af erfaring, at fornægtelse ikke fører nogen vegne hen, men bare giver en indre kamp, som på et tidspunkt kommer ud som frustrationer (Nilsson 1984:32-3).

Sociale erfaringer

Men hvad er det for konkrete erfaringer, der gør, at den beskrevne proces synes at være så problematisk og svær? Hvis man holder sig til den abstrakte størrelse „kultur“ som forklaring, synes forklaringen at have nærmest metafysisk karakter: kulturerne har et eget liv, de er relativt inkompatible af væsen og trækker ofte i forskellig retning snarere end at virke harmonisk sammen. Guldborg Chemnitz omtaler imidlertid også nogle af de smertefulde episoder, hvor hun af nogle af de to kulturers repræsentanter er blevet konfronteret med sine eller sine landsmænds antagne mangler. Jatsi er tilsvarende inde på, at hun skifter farve eller kultur for at opnå omgivelsernes accept. Derved sker der et skred fra en noget diffus og luftig kulturel forklaring til en mere sociologisk og erfaringsbaseret. Chemnitz skriver således, at hun husker, at mange af hendes venner, især i den ældre generation i Godthåb (Nuuk), så på hende med en vis forbavselse og undertiden fordømmelse, da hun kom tilbage fra Danmark første gang: „De syntes, at jeg var blevet for fin til, at de kunne omgås mig“ (Chemnitz 1964:28). Chemnitz skriver videre, at hun mange gange har mærket, at begge parter var mistænksomme over for hende, fordi hun færdedes lige meget i „begge lejre“:

Det har ikke altid været let for mig, når jeg mærkede, at de grønlandere, jeg var sammen med, blev usikre og generte, åbenbart fordi de betragtede mig som en slags dansker.[...] Jeg må her nævne, at det er ret almindeligt blandt grønlandere at sige om den grønlander, der har været i Danmark, at han er blevet 'som en dansker' (op.cit.:29).

I forholdet til danskere blev Chemnitz stadig mindre usikker og genert, efterhånden som hun beherskede sproget og havde tilegnet sig „dansk levevis“, men som identificeret „danskpræget grønlander“ måtte hun undertiden lægge øre til nedladende udtalelser fra danskere i Grønland om kategorien grønlandere, som hun altså blev betragtet som hævet over af disse danskere, men selv følte sig som en del af.

Vi ser altså, at Chemnitz' selvidentifikation ikke falder sammen med, hvordan andre identificerer hende, idet både grønlanderne og danskerne overvejende synes at identificere hende som en slags dansker. Men hvor denne identifikation set med grønlandske øjne rummer en alvorlig kritik, så opfattes den som positiv set med danske øjne. På den baggrund kan det ikke undre, at Chemnitz har problemer med at få de to såkaldte kulturer til at gå op i en højere enhed. Hendes muligheder synes umiddelbart begrænset til enten at blive rigtig grønlander igen ved at frasige sig det danske eller at blive fuldtidsdansker ved tilsvarende at frasige sig det grønlandske. Men der findes også en tredje mulighed, nemlig at søge at leve med den kulturelle tvetydighed og lære at se den som en styrke.

De to såkaldte kulturer forekommer at være gået i kroppen på de to kvinder, der begge søger at forene dem eller finde en passende balance mellem dem for at kunne fremstå som mere hele personer. Begge synes at pege på det problematiske i at ville fornægte eller frasige sig nogen af delene. De „halve“ og „danskprægede“ grønlandere synes på mange måder at være fanget i et paradoks i den forstand, at de er informeret af kontrasttænkningen samtidig med, at deres ønske undertiden er at overskride denne. Ofte forekommer de at argumentere for en mere rummelig og kompleks kultur- og identitetsopfattelse, men de er samtidig tilbøjelige til at fastholde dikotomien mellem det grønlandske og det danske, idet de taler om deres to sider, dele eller kulturer og dertil hørende særtræk. De „halve grønlandere“ lever angiveligt med to kulturer i kroppen, og disse kultu-

rer synes kun delvist forenelige på visse punkter, mens de på andre synes at trække i hver sin retning. For nogle „halve“ bliver forsøget på at finde en balance for problematisk eller virker måske ikke tilstrækkelig motiverende, så for dem synes valget mellem de to kulturer at fremstå som det logiske alternativ.

Valget mellem de to kulturer

I 1994 interviewede jeg en kvinde på ca. 30 år, der omtaler sig selv som „halv“ (jf. Sørensen 1997b). Kvindens selvbetegnelse skyldes, at hun er barn af et såkaldt blandet ægteskab med en dansk far og en grønlandsk mor. Også opvæksten i Grønlands hovedstad Nuuk deles op i dansk og grønlandsk, idet hun pointerer, at hun har fået en dansk opdragelse, men er vokset op i grønlandske omgivelser og en grønlandsk natur. Hendes problem startede for alvor, da hun som teenager sidst i 70'erne begyndte at føle, at hun ikke slog til kulturelt set. Hvad hun manglede var færdigheder i det grønlandske sprog som talesprog. Kvindens forældre havde som så mange andre dengang satset på ét sprog, idet de havde lyttet seriøst til samtidens sprogforskeres advarsler om den dobbelthalsprogede fare, og det blev dansk, som var forældrenes indbyrdes sprog, og som de endvidere mente var det sprog, der rummede de bedste muligheder på længere sigt i forhold til uddannelse. Hendes dilemma udtrykkes således i tilbageblik:

Altså jeg kunne ikke føle mig som hel grønlænder, for jeg kunne ikke sproget. Jeg talte kun dansk, men forstår en del grønlandsk. Og på et tidspunkt har jeg skullet vælge, om jeg ville være dansk, eller jeg ville være grønlænder. På det tidspunkt, jeg voksede op i Grønland, der var det meget moderne at være grønlænder. Hvis du ikke kunne sproget også, så blev du ikke betragtet som grønlænder. Men at bo i et land, hvor man ikke hører til, fordi man er halv og kun kan ét sprog, det gav selvfølgelig et problem. Det har skullet give et valg fra min side på et eller andet tidspunkt: hvor jeg ville bo, og hvad jeg ville med mit liv.

Kvinden endte med at flytte til Danmark i de sene teenageår:

Altså, jeg syntes ikke, jeg kunne blive i Grønland bare sådan. Når man er halv, så syntes jeg, jeg havde en halvdel, som jeg vidste, hvor stod: Jeg kendte landet, jeg kendte naturen og den halvdel af mig selv, som er grønlandsk, men jeg kendte ikke den halvdel af mig selv, der er dansk, og den havde jeg ligesom en ide om, at den blev jeg nødt til at finde ud af, før jeg tog et valg om, hvad jeg ville. Det var nødvendigt for mig på det tidspunkt, at jeg vidste noget om begge halvdele for at blive hel, for at få en hel identitet. Så det var i høj grad det, der var med til at sige, nå, så må jeg prøve at tage til Danmark. Dels er der flere muligheder, det kan jeg ikke lukke øjnene for, men det var også for at finde ud af: Er jeg dansk eller grønlænder, eller hvad er jeg egentlig? Hvor hører jeg til, hvor er mit liv? Er det i Grønland eller Danmark?

Kvinden nævner selv i forlængelse af det citerede, at hun nok er kommet til den erkendelse, at hun er mere dansk end grønlandsk, og hun bor da fortsat i Danmark.

Kvinden nævner i øvrigt også i tilbageblik, at det at være „halv“ ikke bare har været forbundet med problemer og smerte, men at det også har givet nogle fordele. Hun har, som hun udtrykker det, „meget tidligt lært at skulle se ting fra to sider“. Dermed synes hun samtidig at understrege ideen om de to adskilte kulturer og tilhørende perspektiver, som for hendes vedkommende blot huses i én og samme krop. Men hendes udsagn kan

samtidig siges at give god mening i lyset af den potentielle loyalitetskonflikt, hvor hun har skullet mediere mellem de to såkaldte kulturer.

Kulturens materialitet

Det interessante i kvindens beretning er ideen om, at hun huser to kulturer i kroppen, som hver især synes at kræve at blive prøvet af og levet ud. Det interessante er også, at hun fremstiller det valg mellem to kulturer, hun står over for, som et valg, der er motiveret af en indre nødvendighed. Det gør hun til trods for, at hun senere i interviewet beretter om erfaringer med smertefulde situationer, hvor hun af andre grønlandere er blevet konfronteret med sine kulturelle mangler, og om en politisk situation, hvor grønlandskheden stedse blev markeret. Kvindens fremstilling giver indtryk af, at kulturerne i kroppen til en vis grad lever deres eget liv, og umiddelbart kan man være i tvivl om, hvem der er den egentlige agent i foretagendet: kulturerne i kroppen eller hende som person? Men en sådan modstilling er samtidig problematisk, hvis vi tager ideen om den kulturelt informerede krop alvorligt.

Når „halve grønlandere“ giver udtryk for kulturerens rasen i kroppen, er der ganske vist tale om en metaforik, der nemt leder tanken hen på essens og en slags kulturerens organiske indre liv i dén individuelle krop, der udgør deres fysiske ramme. Kulturerne i kroppen synes således at optræde på samme måde som følelser, der i populær forstand opfattes som størrelser, der i visse situationer kan tage over og sætte kroppen på autopilot, mens det sædvanlige rationelle selv holder pause (jf. Sørensen 1994a:166). Men samtidig synes det at være en kendsgerning, at vi erfarer med kroppen, og at kulturelle dispositioner indlejres i kroppen, hvilket i sidste ende også gør det problematisk at opretholde et skel mellem krop og sjæl samt følelse og tanke (jf. Parkin 1985; Hastrup 1995, især kap. 5 + 6). Billedet af kulturkampen i kroppen kan således siges at være informeret af konkrete sociale erfaringer, der er gjort i et grønlandsk univers præget af ideen om en grundlæggende forskel mellem grønlandsk og dansk kultur og identitet. Det betyder samtidig, at disse antagne grundlæggende forskelle reflekteres og reproduceres inden for forskellen. Hvis konkrete personer, handlinger, erfaringer eller tankegange ikke umiddelbart kan identificeres som grønlandske, vil de som følge af kontrasttænkningen have en tendens til at blive opfattet som danskrægede.

At komme „hjem“

Det forekommer også interessant, at kvindens indre dansker nødvendigvis skulle prøves af i Danmark, men hvad kan synes mere selvfølgelig end at prøve danskheden af, hvor den naturligt hører hjemme og har rødder, nemlig i Danmark? Kvinden kommer således i praksis til at indfri den herskende kulturelle logik om overensstemmelse mellem den grundlæggende kulturelle identitet, sprog og lokalitet. Og hun giver indtryk af at være kommet hjem. Snarere end at flytte til Danmark kunne kvinden som mange af sine primært dansksprogede grønlandske venner i Nuuk have valgt en strategi baseret på at gøre en indsats for at lære det grønlandske sprog. Flere af hendes venner tog fx på længerevarende ophold i grønlandske bygder, hvor de var tvunget til at lære sproget.

En anden kvinde, der er midt i 30'erne, og som ligeledes blev interviewet i 1994, omtaler også sig selv som „halv“, fordi hun har en dansk far. Hun er født i Grønland, men har boet i Danmark omkring halvdelen af sit liv, fra hun var ca. 10 år til hun var sidst i 20'erne og flyttede til Nuuk. Kvinden føler sig imidlertid i stigende grad som grønlander, efter at hun er begyndt at lære sproget. For hende er en grønlander en, der kan tale grønlandsk, og hun har derfor været meget motiveret for at lære det:

Jeg har haft lyst til det, lige siden jeg kom herop [...] Nok også fordi jeg selv har været identitetsløs på en eller anden måde, fordi jeg har boet i Danmark i så mange år, men ikke følt mig som dansker. Jeg kunne godt mærke på mig selv, at jeg ikke var sådan dansker, som de fleste danskere er, deres tankegang og deres normer. Da jeg så kom tilbage hertil, så følte jeg, at jeg skulle lære at snakke grønlandsk for at komme ind i den grønlandske kultur eller levemåde igen.

Af interviewet fremgår det, at kvinden er optaget af at lægge det, hun opfatter som dansk kultur og dansk mentalitet bag sig, idet den grønlandske mentalitet og livsform er langt at foretrække. For hende er den grønlandske mentalitet karakteriseret ved „at kunne tage livet, som det kommer og ikke hele tiden skulle tage tingene så tungt, forberede og gardere sig og sådan, som den danske kultur har det. Det er at kunne tage livet lidt mere let og hygge sig mere, mere afslappet“. I det hele taget fremgår det, at kvinden er godt på vej til at genfinde sin indre grønlander, og at hun kan siges at være kommet hjem. Hun har en grundlæggende identitet som grønlander, er ved at indlære de nødvendige sproglige og andre kompetencer, og endelig bor hun i Grønland, om end hun er tilbøjelig til at karakterisere Nuuk som en ikke særlig grønlandsk by: „Der er sådan lidt mini-Danmark her“.

Den omstilling og markering af det grønlandske, der kan spores hos den citerede kvinde, er velkendt. Den grønlandske studerende, der interviewede hende, sagde også lidt spøgefuldt: „Hun er *meget* grønlandsk!“ En af mine „halve“ grønlandske venner i Danmark sagde tilsvarende om et grønlandsk par, der efter mange års studier i Danmark nu endelig skulle til at vende tilbage: „De er virkelig blevet grønlandske på det sidste – de forbereder sig!“

Jeg finder de to interviewede kvinders bevægelse i den kulturelle geografi interessant i den forstand, at de begge synes motiveret for at etablere en overensstemmelse mellem grundlæggende kulturel identitet, kulturel kompetence og lokalitet. Begge kvinder synes således at operere med en ide om at være kommet „hjem“. Et andet interessant aspekt drejer sig om individuelle valg i forhold til den herskende kulturelle diskurs, hvor man kan sige, at begge kvinder vælger på baggrund af kropsliggjorte sociale erfaringer, der motiverer dem til at bevæge sig forskellige veje i den kulturelle geografi. Hvor frit de rent faktisk vælger, kan der sættes spørgsmålstegn ved.

Sproget som kulturel markør

At kalde sig grønlander og blive bekræftet af andre i denne identitet er ikke altid ligetil. På mange måder fremstår denne identitet som noget, man skal gøre sig fortjent til i form af opfyldelse af visse normative standarder. Væsentligt i den forbindelse er det grønlandsk sprog (Petersen 1985:297; Kleivan 1969/70; se også Langgård 1992). En grønlandsk mand i begyndelsen af 30'erne udtalte under et interview i 1994:

Det kan være svært at acceptere nogen, som udelukkende taler dansk, men alligevel går rundt og kalder sig grønlandere. Jeg kan godt forstå de blandede, der ærgrer sig over, at de kun forstår meget lidt grønlandsk. Men jeg forstår ikke dem, som ikke kan noget som helst grønlandsk og ikke ærgrer sig over det og alligevel kalder sig grønlandere (Sørensen 1994b:58).

Understregningen af sproget som privilegeret felt for det særligt grønlandske fremgår også klart af interviewet med kvinden, der er vendt tilbage til Nuuk, og hun begrundet det med, at „de grønlandske normer og den grønlandske livsindstilling synes jeg kun, man kan få, når man snakker grønlandsk, den der dybere mening“. Denne opfattelse er forholdsvis udbredt og udtrykkes også i et citat af en kvinde fra et tidligere interview i 1989:

Altså grønlandsk tankegang, det er jo vores sprog og kultur, det er jo al vores digtning og musik. Det er grønlandsk tankegang, og det kan man kun forstå, hvis man kan grønlandsk. Den er kun tilgængelig, hvis man kan grønlandsk, og hvis man bor heroppe, ikke! (Sørensen 1994a:177).

En grønlandsk kvinde på ca. 35 år svarer under et interview i 1994 meget utvetydigt på spørgsmålet om, hvad der karakteriserer en grønlander: „Det primære for mig er, at jeg kan snakke grønlandsk. Det er derfor, jeg også kan kalde mig for grønlander“. Udsagnet om sammenhængen mellem grønlandskhed og grønlandsk sprog synes umiddelbart at pege i retning af, at fx ikke-grønlandsk talende grønlandere dermed ikke er rigtige grønlandere, men konfronteret med dette spørgsmål, svarer hun:

Mange børn af blandede ægteskaber kan ikke snakke grønlandsk, men opfatter sig selv som grønlandere. Jeg ved så ikke, hvordan de identificerer sig selv som grønlandere. [...] Men for mig er de grønlandere, fordi jeg har meget svært ved at forestille mig, at de skulle være danskere. Min opfattelse af, hvad en dansker er, er ikke den samme som min opfattelse af børn af blandede ægteskaber“.

De blandede, ikke-grønlandsktalende fremstår således alligevel som en slags grønlandere ved nærmere eftertanke. Andre af de interviewede, især yngre grønlandere med eller under uddannelse, argumenterer også for en mere rummelig kultur- og identitetsopfattelse, hvor sproget ikke er et uomgængeligt kriterium.

I praksis fremstår det grønlandske sprog alligevel som et væsentligt kulturelt kriterium, men sagen synes ikke bare at handle om tekniske sprogfærdigheder, men nok så meget om attitude. Der er en tendens til at opfatte kultur som en slags samlepakke, og er man indstillet på at være eller blive grønlander, så må man også være indstillet på at vælge hele pakken. At ville både og på en og samme tid duer ikke. Der må tilsyneladende træffes et entydigt valg af ståsted. Som den ovenfor citerede mand siger: „Vi mennesker vil gerne have et ståsted, ligesom noget at støtte os til. At føle sig tilknyttet en bestemt kultur er vigtigt for os mennesker“. Netop udtrykket at „have to ståsteder“ og den potentielle loyalitetskonflikt, dette kan medføre, går igen i flere af interviewene med „halve grønlandere“.

Den sunde entydighed?

Jeg har søgt at vise, at grønlandskhed undertiden er en temmelig omstridt størrelse, og at selve tænkningen i grønlandsk og dansk kultur som to modpoler, der ofte ligefrem ses som arts- og væsensforskellige, synes at afføde problemer, idet den sætter spørgsmålstegn ved en del grønlænderes „sundhedstilstand“ og legitimitet som rigtige grønlændere. Det kulturelt tvetydige ses som problematisk, og dermed er denne tænkning i praksis med til at afføde konkrete problemer for den enkelte.

I den politiske debat op til indførelsen af Grønlands Hjemmestyre i 1979 fremhævede såvel forskere som skribenter betydningen af dette skridt i retning af en mere „bæredygtig“ og entydig grønlandsk kultur og identitet. En grønlandsk skribent skrev fx: „Vi er klar over, at hvis den nuværende kurs fortsætter, ophører vi med at eksistere som folk, og det bliver et underligt samfund, som hverken er dansk eller grønlandsk“ (Olsen 1976:42). En anden grønlandsk skribent skrev følgende kort efter hjemmestyrets indførelse: „Hjemmestyret har [...] været indirekte årsag til, at flere og flere unge, som kun behersker dansk, er begyndt at lære grønlandsk som en udvej til at finde sig selv, at finde deres identitet. Det drejer sig især om unge, hvor den ene af forældrene er dansk“ (Christiansen 1981b:29). Når mange tog netop disse unges identitetsproblem for givet, kan det vel tænkes at hænge sammen med, at disse unge ikke indfrie den nationale kulturelle logik om overensstemmelse mellem kulturel identitet, sprog og lokalitet.

En herskende diskurs baseret på tænkning i kulturelle absolutter og forskelle må nødvendigvis gøre vold på den anderledes komplekse virkelighed, der karakteriserer dagens Grønland og befolkningen i Grønland, og hvor folk i princippet kan leve udmærket med flere identiteter på én og samme tid, indtil de konfronteres med det modsatte synspunkt og eventuelt „diagnosticeres“ som problemfyldte og behandlingskrævende. Det hjemmestyrede Grønland er baseret på ideen om og markeringen af en kulturel særegenhed med dybe historiske rødder. Historisk set er denne markering yderst forståelig, og markeringen kendes fra andre tidligere koloniserede lande og minoriteter i nationalstater, men den har også visse omkostninger. Der svælges i begreberne kultur og identitet som aldrig før, og begge opfattes populært som noget, man ikke kan få for meget af. Men kultur og identitet i virkelighedens verden er størrelser, der er indspundet i magt og interesser, og nogle har mere magt end andre til at betegne og sætte den kulturelle standard.² Problemet ligger altså ikke i inkompatible kulturelle essenser, som man undertiden kan få indtryk af, og som tilsyneladende også er en meget udbredt opfattelse, men i den kendsgerning, at der går politik i kulturen. Det betyder igen, at denne politiske kamp mellem grønlandsk og dansk materialiseres i individuelle kroppe.

Det er samtidig forholdsvis usædvanligt, at de „mangelfulde“ grønlændere tager offentligt til genmæle for at udfordre den herskende kulturopfattelse og dens afledte standard. Det skyldes nok væsentligt, at de ofte selv synes, at de ikke kvalificerer sig som rigtige grønlændere, idet den herskende diskurs så at sige er gået under huden på dem. Dog kan nogle af de personer, der har skrevet eller talt sig ind i splittelsesdiskursen, siges implicit at argumentere for en mere rummelig og kompleks kultur- og identitetsopfattelse, mens andre, der undertiden bevidst betegner sig selv som „bastarder“ eller „uægte grønlændere“ taler mere eksplicit for en større grad af kompleksitet og ikke køber ideen om kulturel renhed (se fx Alstrup 1995; Arke 1995; Petersen 1995; Gant 1996).³

Noter

1. Projektet, der var finansieret af SHF, strakte sig over 3 måneder i løbet af 1994 og involverede en række studentermedhjælpere, der foretog interview i Nuuk på baggrund af en spørgeliste. Selv foretog jeg interview i Danmark med grønlændere, „hele“ som „halve“, bosat i Københavnsområdet. Jeg takker hermed mine projektmedhjælpere for deres gode arbejde, og jeg takker også de personer, der stillede op til interview i Grønland og Danmark.
2. Jeg vil godt pointere, at jeg ikke tillægger disse mere magtfulde personer nogen form for ond vilje. Tværtimod er det min opfattelse, at de set fra deres perspektiv – den kulturelle genvinding med inspiration fra en sundhedsmodel af kultur og identitet – arbejder i den gode sags tjeneste.
3. Hvor Alstrup (1995), Arke (1995) og Gant (1996) betegner sig selv som „uægte grønlændere“ eller „bastarder“ og skriver sig op imod ideen om kulturel renhed, taler Petersen (1995) om etniske kategorier og kriterier for samme i historisk perspektiv. Petersen problematiserer blandt andet forholdet mellem etnicitet og samfundsborgerskab under hjemmestyret, hvor samfundsborgerskab omfatter såvel grønlændere som danskere bosat i Grønland, og han argumenterer for en loyalitetsfølelse på tværs af etnicitet.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila
1991 Writing Against Culture. I: Richard G. Fox (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, Lila & Catherine A. Lutz
1990 Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. I: C. A. Lutz & L. Abu-Lughod (eds.): *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alstrup, Flora
1995 Sprogforvirret – immaqa. AG (Atuagagdiutit/Grønlandsposten) 51:17.
- Arke, Pia
1995 Etnoæstetik. Århus: Kunsttidsskriftet ARK.
- Barth, Fredrik
1989 The Analysis of Culture in a Complex Society. *Ethnos* 54:120-42.
- Chemnitz, Guldborg
1964 Udviklingen som en grønlænder ser den. I: Guldborg Chemnitz & Verner Goldschmidt (red.): *Grønland i udvikling*. København: Fremad.
- Christiansen, Thue
1981a Den kulturelle egenart. I: Bent Gynther (red.): *Grønland 81*. København: Foreningerne Nordens Forbund.
1981b Nu vinder vi det tabte terræn tilbage. I: Bente Hjorth Christiansen & Finn Bønnelykke (red.): *Grønland på vej*. København: Folkebevægelsen mod EF.
- Clifford, James
1994 [1988] *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P.
1993 Culture as Identity: An Anthropologist's View. *New Literary History* 24:195-209.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Eriksen, Thomas Hylland
1993 Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press.
- Gad, Finn
1984 History of Colonial Greenland. I: David Damas (ed.): Handbook of North American Indians Vol. 5: Arctic. Washington: Smithsonian Institution.
- Gant, Erik
1996 Den excentriske eskimo. Tidsskriftet Grønland 5:169-92.
- Handler, Richard
1985 On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine. I: G. W. Stocking, Jr. (ed.): Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Hastrup, Kirsten
1988 Kultur som analytisk begreb. I: Hans Hauge & Henrik Horstbøll (red.): Kulturbegrebets kulturhistorie. Kulturstudier 1. Århus: Århus Universitetsforlag.
1992 Introduction. I: Kirsten Hastrup (ed.): Other Histories. London: Routledge.
1993 Native Anthropology: A Contradiction in Terms? Folk 35:147-61.
1995 A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory. London: Routledge.
1996 Anthropological Theory as Practice. Social Anthropology 4(1):75-81.
- Heilmann, Stephen
1991 Forord. I: H. C. Petersen (red.): Grønlandernes historie fra urtiden til 1925. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Holst, Signe
1975 Grønland – pladask i kulturkløften. Oslo: Grøndahl.
- Jackson, Jean
1989 Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies? Dialectical Anthropology 14:127-43.
- Kahn, Joel S.
1989 Culture: Demise or Resurrection? Critique of Anthropology 9(2):5-25.
- Kleivan, Inge
1969/70 Language and Ethnic Identity: Language Policy and Debate in Greenland. Folk 11-12:235-84.
1984 West Greenland Before 1950. I: David Damas (ed.): Handbook of North American Indians Vol. 5: Arctic. Washington: Smithsonian Institution.
- Langgård, Per
1992 Grønlandssproget – tosproget – grønlandssproget: Nogle tendenser i det dansk-grønlandske sprog møde blandt Nuuks skolebørn. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 92. Nuuk: Ilisimatusarfik/Atuakkiorfik.
- Liep, John & Karen Fog Olwig
1994 Kulturel kompleksitet. I: J. Liep & K. F. Olwig (red.): Komplekse liv: Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- Lynge, Finn
1981 En ny identitet? I: Bent Gynther (red.): Grønland 81. København: Foreningerne Nordens Forbund.
- Macdonald, Sharon
1993 Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives. I: S. Macdonald (ed.): Inside European Identities. Oxford: Berg.
- Moore, Henrietta L.
1994a The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences. I: Penelope Harvey & Peter Gow (eds.): Sex and Violence: Issues in Representation and Experience. London: Routledge.
1994b A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender. Cambridge: Polity Press.

- Nilsson, Eja
1984 Menneskenes land – 14 grønlandere fortæller. København: Københavns Bogforlag.
- Olsen, Angmalortoq
1976 Grønland i dag. Vedbæk: Kragestedet.
- Ortner, Sherry B.
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26:126-66.
- Parkin, David
1985 Reason, Emotion, and the Embodiment of Power. I: Joanna Overing (ed.): Reason and Morality. London: Tavistock.
- Petersen, Robert
1985 The Use of Certain Symbols in Connection with Greenlandic Identity. I: J. Brøsted et al. (eds.): Native Power. Bergen: Universitetsforlaget.
1995 Lidt om grønlandsk etnicitet og identitet. *AG (Atuagagdliutit/Grønlandsposten)* 49:2.
- Sampson, Steven
1996 Why do Bosnian Kids Piss on the Floor? *Anthropology in Action* 3(1):17-20.
- Strathern, Marilyn
1992 Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University Press.
- Sørensen, Bo Wagner
1993a Bevægelser mellem Grønland og Danmark. *Tidsskriftet Antropologi* 28:31-46.
1993b Kapløb med tiden: Museale ideer om kultur og etnografi. *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning* 93:185-97.
1994a Magt eller afmagt? Køn, følelser og vold i Grønland. København: Akademisk Forlag.
1994b Jagten på den indre grønlander: Køn, kultur og identitet. *Kvinder, Køn & Forskning* 2:53-68.
1994c Culture as Politics: Experiences from Greenland. I: Tom Greiffenberg (ed.): Sustainability in the Arctic: Proceedings from Nordic Arctic Research Symposium 1993. Aalborg: NARF/Aalborg University Press.
1997a Contested Culture: Trifles of Importance. I: Cunera Buijs & Jarich Oosten (eds.): Braving the Cold: Continuity and Change in Arctic Clothing. Leiden: Research School CNWS.
1997b Halve grønlandere: Kulturtenkning og praksis. *Dialog* 1:11-14.
- Tuxen, Vibeke & Niels Aage Rasmussen
1989 Grønlandere mellem to kulturer. *Stofskifte, Tidsskrift for Antropologi* 19:5-20.
- USG
1963 Samarbejdsproblemer mellem grønlandere og danskere i Vestgrønland. København: Udvalget for Samfundsforskning i Grønland.
- Wikan, Unni
1996 Kultur, magt og smerte. *Kvinden & Samfundet* 1:8-12.
- Visweswaran, Kamala
1994 Fictions of Feminist Ethnography. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Watson, James L.
1977 Introduction: Immigration, Ethnicity, and Class in Britain. I: James L. Watson (ed.): *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*. Oxford: Basil Blackwell.

